

“Magischer Realismus” oder Archäologie des Mythos

Zu Asturias' Mythenverständnis in den *Leyendas de Guatemala* und in theoretischen Schriften

Strosetzki, Christoph

First published in:

Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, 27. Jg., S. 175 – 196, Berlin 1986

»MAGISCHER REALISMUS« ODER ARCHÄOLOGIE DES MYTHOS

Zu Asturias' Mythenverständnis in den *Leyendas de Guatemala*
und in theoretischen Schriften

Von *Christoph Strosetzki*

Asturias' literarisches Werk verbindet magische und realistische Elemente. In der Literaturwissenschaft und von ihm selbst wurde es daher als »Magischer Realismus« bezeichnet. Den häufig wechselnden Bedeutungen dieses Ausdrucks ordnet R. Daus zwei Ebenen zu: Das magisch-realistische Denken sei entweder kennzeichnend für einen historisch fixierbaren intellektuellen Entwicklungsstand der Mayas, den Asturias dokumentarisch abbilde. Oder es handle sich um ein ahistorisches, bei den Guatemalteken latent immer vorhandenes Mythenpotential, dessen sich Asturias bediene, um zur Vermittlung der guatemalteken Tiefenpsychologie neue, eigene Mythen zu schaffen.¹

Tiefenpsychologische Elemente dominieren also im magischen Denken bei Asturias — gleichgültig, ob es als dokumentarische Abbildung oder poetische Neuschaffung einzuordnen ist. Der Stellenwert dieser Elemente allerdings ist umstritten. So sieht R. Daus im »Magischen Realismus« weniger ein geschlossenes Gedankensystem als eine bloße »literarische Kompositionshilfe«, die sich an Thesen der französischen Surrealisten über den Traum anlehne.² Damit versteht er das magische Element in erster Linie als surrealistisches Kompositionsprinzip, das sich der guatemalteken Magie als Material bedient. — Dagegen wird vorgebracht, daß diese Magie gerade in Asturias' schon 1930 erschienenen *Leyendas* stark in den Vordergrund tritt. Dies veranlaßte G. Bellini dazu, den Schwerpunkt anders zu setzen als später Daus und das Guatemala der *Leyendas* als »lugar de las maravillas, una suerte de paraíso terrestre«, »un mundo que vive en íntimo contacto con los dioses y con los demonios de las antiguas creencias sobre el cual se han insertado pinceladas cristianas.«³ Bei ihm beziehen die *Leyendas* also ihren Wert in erster Linie aus jener magischen Weltsicht des *indio*, die über die

¹ Ronald Daus, »Miguel Angel Asturias«, in: W. Eitel hg., *Lateinamerikanische Literatur der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1978, S. 297-329, hier S. 301 f.

² Vgl. ebda., S. 303, 305.

³ Giuseppe Bellini, *La narrativa de Miguel Angel Asturias*, Buenos Aires 1969, (Übers. der Ausgabe Mailand 1966), S. 22 f.

Realität hinausgehe, und von einem Animismus beseelt sei, der die Geheimnisse der Dinge und ihren Dialog mit dem ganzen Universum veranschauliche.⁴ Am eindringlichsten wird diese magische Deutung der Welt von L. Schrader formuliert, der sie als »magische Korrespondenz« und »Identität alles Seienden«, als Verwischung z. B. der »Grenzen zwischen Mensch und Tier, Mensch und Pflanze, Mensch und Mensch, Belebtem und Unbelebtem, Leben und Tod« kennzeichnet.⁵

Die schon von P. Valéry enthusiastisch gepriesene Fremdheit, die das so verstandene Magische für jenes europäische, nicht zuletzt durch die Aufklärung rational geprägte Denken habe und die eine besondere Art der Vermittlung erfordere, hebt D. Janik hervor.⁶ Da er jedoch neben dem spezifischen Grundverhältnis von Mensch- und Naturwirklichkeit auch Produktions-, Gesellschafts- und Kulturformen, ebenso wie Mittel der Technik einbezogen wissen will, gelangt er zu einer sehr umfassenden Definition der Kategorie des Magischen.⁷ Zu Recht hebt er hervor, daß sich die magische Sicht auf die gesamte Welt beziehen kann. Komme es doch bei hispanoamerikanischen Erzählwerken auf die in ihnen enthaltene »gesamtkulturelle Interpretation der eigenen Daseinswirklichkeit«⁸ an.

Dieser Ansatz greift dann besonders gut, wenn — wie bei Asturias — sich auch der Autor des zu interpretierenden Erzählwerkes diese Sicht zu eigen macht.

Asturias setzt in den Erläuterungen zu seinem Werk das Magische in Beziehung zum Künstlerischen. Dabei kann er auf die Mayas und die Nahuas zurückgreifen, die ihrerseits die Dichtung für die Magie der Götter hielten und als »arte de endiosar las cosas« verstanden, wie er in einem Kommentar zu »Claravigilia primaveral« hervorhebt, um Kunst und Magie zu identifizieren. Entsprechendes gelte für Bildhauer oder Maler: »Los pintores barren la realidad con escobas de plumajes (es decir, de colores) [. . .] y barrida la realidad dan paso al enigma, es decir, a la obra en sí, a la obra oculta y revelada por ellos mágicamente.«⁹ Auch die Landschaftsbeschreibungen seiner Romane will Astu-

⁴ Korrespondenz und Verschmelzung von Mensch und Welt wird auch betont in: Iber Verdugo, *El carácter de la literatura hispanoamericana y la novelística de Miguel Angel Asturias*, Guatemala 1968, S. 79.

⁵ Ludwig Schrader, »Conejos amarillos en el cielo: Zu einigen Konstanten im Romanwerk von Miguel Angel Asturias« in: *Iberoromania* 2,3 (1970), S. 231-247, hier S. 236.

⁶ Vgl. »Carta de Paul Valéry« in: Miguel Angel Asturias, *Legendas de Guatemala*, Buenos Aires, Madrid 1981, S. 9 f.; Dieter Janik, *Magische Wirklichkeitsauffassung im hispanoamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts*, Tübingen 1976, S. 7 ff.

⁷ Vgl. ebda., S. 18.

⁸ Ebda., S. 4.

⁹ M. A. Asturias, »Arte y magia«, in: *Annales du VII^e congrès de la société des hispanistes français*, Rennes 1971, S. 43-46, hier S. 43.

rias daher nicht als bloße Mittel zur Füllung von Leerstellen zwischen Dialogen verstehen, sondern gleichsam als literarische Gestalten, die ihrerseits wie andere Protagonisten für den Bewußtseinszustand des Autors stehen.¹⁰ Dem Ort und seiner Beschreibung komme also im hispanoamerikanischen Roman eine Wesenheit zu: »Actúa personificado, voluntarioso y humano, y puede ser la selva, la pampa, el llano, la montaña, el río, el mar, una isla, un pueblo, una ciudad.«¹¹ Das Magische, jene Identität zwischen Mensch und Welt, zwischen Subjekt und Objekt, ist also nach Asturias nicht nur Eigenart eines indigenen Weltbildes, sondern zugleich Kennzeichen des lateinamerikanischen Romans.¹²

Wenn Asturias als Dichter diese magische Welt vermittelt, dann schafft er in jedem Fall etwas Neues, gleichgültig, ob er aus einem ahistorischen, mythischen Fundus schöpft oder ob er die bestimmte, zu einer Zeit gültige Mentalität widerspiegelt.¹³ Nach Verdugo will er den »ser americano« entdecken und offenlegen, wenn er von den ältesten Wurzeln ausgeht, »porque entiendo que se hallan de algún modo vigentes en la actualidad, en medio de las transformaciones operadas a lo largo de las circunstancias vitales en que se desarrollaron.«¹⁴ Seine Technik sei daher die einer Rekonstruktion des Kollektiven. Daher beziehe er auch das Material für die *Leyendas* aus einem »sentimiento colectivo«. Dieses mythisch geprägte Kollektivbewußtsein unterstreicht E. León Hill und verweist es in eine Sphäre des Unbewußten, aus der heraus es ständig wirke.¹⁵ So scheint es eine geistige Wirklichkeit zu sein, die Asturias zu erfassen und zu gestalten sucht. Dem schließt sich auch A. Dessau an, der die »geistige Wirklichkeit« als Überbau einer materiellen Basis versteht.¹⁶

¹⁰ »En nuestra novela, el paisaje cumple funciones de personaje de múltiples ojos, de múltiples brazos, de múltiples voces, y los protagonistas no son sino estados de conciencia del autor.« M. A. Asturias, »Paisaje y lenguaje en la novela hispanoamericana«, in: *Norte* 13,3 (1972), S. 61-69, hier S. 62.

¹¹ Ebd., S. 62.

¹² Zur Raumdarstellung in den *Leyendas* und ihren deiktischen Mitteln zur Unterscheidung der realen Handlungsschauplätze, wie Kloster, Stadt und offener Landschaft, von den mythischen, die neben ihnen und oft innerhalb von ihnen liegen, die feste räumliche Ordnungen auflösen oder schließlich visionäre Räume entwerfen, vgl. Priska-Monika Hottenroth, *Die Ortsbestimmungen in den »Leyendas de Guatemala« von Miguel Angel Asturias: die lokale Deixis und Anaphorik im erzählenden Text*, Frankfurt a. M., Bern 1982, bes. S. 11 ff.

¹³ Vgl. dazu auch Ernesto M. Barrera, »La mitología maya en la narrativa de Miguel Angel Asturias (1899-1974)«, in: *Anales de literatura hispanoamericana* 4, (1975), S. 93-113, hier S. 112.

¹⁴ Iber Verdugo, *El carácter de la literatura hispanoamericana*, S. 131.

¹⁵ Ebd., S. 126; E. León Hill unterstreicht dieses mythisch geprägte Kollektivbewußtsein und verweist es in eine Sphäre des Unbewußten, aus der heraus es ständig wirke: Eliada León Hill, *Miguel Angel Asturias: Lo ancestral en su obra literaria*, New York 1972, S. 12f.

Auch Asturias selbst betont, die geistige Wirklichkeit des *indio* sei die Realität, die er in seinen Romanen zum Ausdruck bringen wolle.¹⁷ Sie sei gekennzeichnet durch jene Sicht der Dinge, die beim *indio* durch eine einfache und ursprüngliche Mentalität geprägt sei. Der Anschein magischer Überrealität sei also nichts anderes als Resultat einer Weltsicht, einer Mentalität.

Wenn Asturias in einem Interview¹⁸ zwischen der realen Realität, der magischen Realität und jener dritten unterscheidet, die die Verschmelzung der ersten beiden und damit den »magischen Realismus« darstellt, dann scheint er unter der »magischen Realität« jene Denkschemata zu verstehen, die in einem Erkenntnisvorgang erst aktiviert werden müssen, um zur Kenntnis einer äußeren, als Ding an sich vorgestellten Realität zu führen. Die magischen Denkschemata hätten dann einen ähnlichen Stellenwert für die irrationale Erkenntnis wie etwa die Kategorien für die rationale. Wenn dann das Ergebnis der rationalen Erkenntnis das Wissen ist, dann wäre das der irrationalen der »magische Realismus« als Literatur oder als jeweilige konkrete magische Einsicht eines *indio*.

So liegen rationale und magische Erkenntnis prinzipiell nicht weit auseinander. Die Überwindung der Idee, daß Magie bloße Vorstufe der Wissenschaft sei, hat C. Lévi-Strauss als Ethnologe ausführlich in *La pensée sauvage*¹⁹ formuliert: Magie und Wissenschaft seien »deux modes de connaissance, inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques [. . .] mais non par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux, et qui diffèrent moins en nature qu'en fonction des types de phénomènes auxquelles elles s'appliquent.«²⁰ Wie Asturias sieht auch Lévi-Strauss die Übertragungsmöglichkeit auf die Moderne und deren politische Verhältnisse, wenn er die Ähnlichkeit zwischen mythischem Denken und politischer Ideologie betont.²¹

¹⁶ Es gehe in den *Leyendas* »um die Stimmungs- und Gefühlswelt einiger alter Städte aus der Maya- und Kolonialzeit und vor allem um die Geistigkeit der alten Maya-Legenden.« Adalbert Dessau, »Mythus und Wirklichkeit in Miguel Angel Asturias' Bananentrilogie. Humanismus, Vaterlandsliebe und Realismus im Romanwerk Miguel Angel Asturias«, in: *Lateinamerikanischer Semesterbericht*, Rostock 1966, S. 7-51, hier S. 9.

¹⁷ »El realismo, en una dimensión que unos llamanos mágica y otros de alucinación. Corresponde sobre todo a los países con gran densidad y pasado cultural indígena. En ellos la realidad, dentro de la mentalidad primitiva y casi infantil del *indio*, adquiere una dimensión de superrealidad, y por eso a veces se califica muy a la ligera a nuestra literatura de imitadora del surrealismo francés o muy influenciado por él.« M. A. Asturias, *Latinoamérica y otros ensayos*, Madrid 1970², S. 27.

¹⁸ G. W. Lorenz hg., *Miguel Angel Asturias*, Neuwied, Berlin 1967, S. 18 (ad lectores 6).

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962, S. 21.

²⁰ Zit. nach D. Janik, *Magische Wirklichkeitsauffassung*, S. 7.

²¹ Zit. nach Günter Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Hamburg 1969, S. 136.

So kann sich Asturias als Autor der von ihm vertretenen »verpflichteten Literatur« fühlen,²² gleichgültig ob es ihm in erster Linie um das mythische Element wie in den *Leyendas* oder um das politische, wie in *El Señor Presidente* oder um die sozioökonomische Realität wie in »Viento fuerte« geht. Aber auch in letzterem Fall erscheint seine Realität durch sein »Temperament«, durch seine »Art zu sehen« reflektiert.²³ Und diese wiederum ist den alten Mythen verpflichtet. Wenn nun Asturias gegen den »sozialistischen Realismus« polemisiert, dann deswegen, weil letzterer die von den alten Mythen geprägte magische Realitätsauffassung nicht einbezieht und damit die Realität des Landes nicht reflektiert. Indem er also zeigt, wie die *indios* dem mythischen Denken verhaftet sind, stellt er die Mentalität einer gesellschaftlich benachteiligten Gruppe dar, die dem technokratisch-kapitalistischen Denken unterlegen ist. Sein Anliegen ist damit jenem vergleichbar, das G. Lukacs bei Balzac gesehen hatte und das Balzac den Vertretern des »sozialistischen Realismus« gegenüber überlegen erscheinen ließ.

Seine Quellen sieht das mythische Denken in den Mythen der mittelamerikanischen Vergangenheit. Diese werden so enthusiastisch wiederentdeckt, wie im Europa der Renaissance die Antike. Diese Parallele hat L. Schrader überzeugend aufgezeigt: Jener Rückgriff führe unter Überspringung der unmittelbaren Vergangenheit (Mittelalter bzw. Kolonialzeit mit europäischer Orientierung) zur »Eröffnung von menschlichen Möglichkeiten, deren Realisierung für eine neuartige Zukunft erhofft wird.«²⁴ Die Wiederbesinnung auf die Anfänge ist es also, die gleichermaßen das politische wie das literarische Anliegen von Asturias prägt.

Dies — so scheint uns — wird besonders deutlich in den *Leyendas* und in den späteren Aufsätzen. Der Rückgriff auf die Mythen, den er als Ethnologe vornimmt, ist daher jenem des europäischen Altertumswissenschaftlers zu vergleichen, der ausgehend von alten Textüberlieferungen, erhaltenen Bauwerken, Kult- und Gebrauchsgegenständen und künstlerischen Darstellungen das Denken und Verhalten der alten Völker rekonstruiert. Er gleicht damit dem Archäologen, und sein Vorgehen der Rekonstruktion der mythischen Mentalität erscheint als Archäologie des Mythos. So wird bei Asturias die archäologische Expedition zum Paradigma für Entdeckung und Verstehen Amerikas: »La recuperación de nuestro pasado arqueológico, la conservación de nuestro folklore y la busca de aquellos elementos que permitan una mejor interpretación del pasado americano.«²⁵

²² Günter W. Lorenz hg., *M. A. Asturias*, S. 12.

²³ Ebda., S. 10.

²⁴ Ludwig Schrader, »Die Kunst und die alten Götter bei Asturias. Zur Deutung von »Claravigilia primavera«, in: *Interpretation und Vergleich: Festschrift für W. Pabst*, Berlin 1972, S. 267-301, hier S. 273.

Zu den Mythen und Traditionen Guatemalas hat Asturias einen zweifachen Zugang. In seiner Kindheit wurde er mit ihnen vertraut. Besonders intensiv wird er sie erlebt haben, als er sich bis zum Alter von acht Jahren bei der indianischen Verwandtschaft mütterlicherseits in der Stadt Salamá aufhielt, da seine Eltern vom Diktator Estrada Cabrera verfolgt wurden. Jenen Kindheitserinnerungen war er auf der Spur, als er nach seinem Jurastudium in Guatemala ein Ethnologiestudium an der Sorbonne anschloß und Mitarbeiter des Altamerikanisten Raynaud wurde. Sein Ethnologiestudium fiel in die Zeit, als die Surrealisten in Paris die Dimension des Unbewußten und Irrationalen entdeckten und das »Mythische« zum literarischen Programm erhoben.

Da sich Asturias als Ethnologe mit dem »Popol Vuh« beschäftigt hatte, dessen Übersetzung in Zusammenarbeit mit J. M. González de Mendoza in dem Zeitraum entstand, in dem auch die ersten Vorarbeiten zu den *Leyendas* konzipiert worden sind, wird verständlich, daß die *Leyendas* zahlreiche, zum Teil wörtlich übernommene Passagen aus dem »Popol Vuh« enthalten.²⁶ »Aus dem Geist der Mythen und Traditionen Guatemalas heraus« hat Asturias nach seiner eigenen Aussage die *Leyendas* geschrieben.²⁷

Die Beziehung zwischen dem »Popol Vuh« und den *Leyendas* ist oft und ausführlich belegt worden. Allerdings beschränkte sich die Forschung bisher meist auf den Aufweis von Parallelen und den literarischen Vergleich. Unberücksichtigt blieb dabei, daß Asturias einen spezifisch ethnologischen Ansatz, den er aus seinen Studien her kannte, auf seine literarische Perspektive überträgt. Auch macht er sich den Blickwinkel des Ethnologen zu eigen, der Fremdes zu verstehen hat, um das Eigene denen besser vermitteln zu können, für die es fremd ist. So nähert er sich dem Denken des Volkes, mit dem er sich beschäftigt, indem er archäologische Spuren, folkloristische Elemente und Traditionen, reale Gegebenheiten und Riten aufspürt, von denen er ausgehen und das mythische Denken extrapolieren kann.

Leyendas de Guatemala

Guatemala sei das Thema in Asturias' Werk von den *Leyendas* bis zu den späteren Romanen, hat A. Dessau zu recht konstatiert.²⁸ Asturias selbst

²⁵ M. A. Asturias, *Viajes, ensayos y fantasías*, hg. R. J. Callan, Buenos Aires 1981, S. 206.

²⁶ Die Übersetzung erschien 1927, die *Leyendas* wurden 1930 veröffentlicht.

²⁷ G. W. Lorenz hg., *M. A. Asturias*, S. 10; der »Popol-Vuh«, dem das europäische Publikum zunächst mit Unverständnis gegenüberstand, erfreue sich auch in Europa immer größeren Interesses, das von den Fachleuten aus Wissenschaft und Kunst auf ein breites Publikum übergehe: Vgl. M. A. Asturias, *América, fábula de fábulas y otros ensayos*, R. Callan hg., Caracas, Venezuela 1972, S. 282.

²⁸ Adalbert Dessau, »Guatemala en las novelas de Miguel Angel Asturias«, in: *Papeles de Son Armadans* 16,62 (1971), Nr. 185/6, S. 291-316, hier S. 313.

untergliedert dieses Thema in zwei Realitäten: »la una social, política, popular, con personajes que hablan como habla el pueblo guatemalteco; la otra imaginaria, que les encierra en una especie de ambiente y de paisaje de sueño.«²⁹ Daher kann Dessau schließen, daß gerade die *Leyendas* die Frage nach Geschichte und nationaler Identität Guatemalas in einem positiven Entwurf beantworten können, indem sie sich »hacia su ser auténtico o su ›intrahistoria‹ considerada como dada a priori« orientieren.³⁰ Diese mentale Authentizität findet in Asturias' dichterischer Darstellung ein reales Substrat, an dem sie festgemacht wird. Nicht zuletzt deshalb wählt Asturias die Gattung der Legenden, die sich ja bekanntlich gern an einen realen Ort, eine Ruine, ein Gebäude oder eine Person knüpft.³¹ Von realen Gegebenheiten geht auch der Archäologe aus, wenn er Aufschlüsse über die Vergangenheit sucht. Von in der Realität aufgefundenen Stadtanlagen, Gebäuderesten, Kult- oder Gebrauchsgegenständen ausgehend, schließt er auf Institutionen und mentale Faktoren. Asturias arbeitet im Einleitungskapitel »Guatemala« seiner *Leyendas* ganz ähnlich. Auch er geht von ganz realen Gegebenheiten aus, manchmal von geographischen Skizzen, häufig von archäologischen Spuren, Stadtanlagen, architektonischen Gegebenheiten, nicht selten aber auch von völkerkundlichen Requisiten, z. B. typischen Trachten oder Arbeitsinstrumenten. Im Anschluß also an derart reale Details, die sich durch geographische oder archäologische Exaktheit auszeichnen bzw. an Beschreibungen in Katalogen ethnologischer Museen erinnern, gelangt Asturias zum Allgemeinen, jenen typischen Denk- und Handlungsformen, die er dem europäischen Denken nahebringen will. Da sie magischen Charakter haben und mythisch geprägt sind, führt ihn die geographische, archäologische und ethnologische Ebene konsequent zur magisch-mythischen.

Das Kapitel »Guatemala« besteht aus einer in den Tag situieren Rahmenhandlung, der Anreise und Ankunft des Ich-Erzählers im heutigen Guatemala de la Asunción. Sie umrahmt einen in einer traumhaft nächtlichen Sphäre evozierten Gang durch die Geschichte. Besonders kunstvoll sind die Übergänge gestaltet, in denen zunächst von der taghellen topographisch genauen Realität zum Traumhaften und dann von der nächtlichen, traumähnlichen Evozierung der geschichtlichen Stufen hin zur Ankunft in der Realität der Gegenwart übergegangen wird.

Zunächst wird ganz konkret die Fahrt des Wagens evoziert, mit dem sich der Erzähler von den Außenbezirken der Stadtmitte nähert. Sind hier noch Zeit und Raum eindeutig festgelegt, so wird bald eine Zeitlosigkeit hergestellt, wenn vom Sommer die Rede ist, in dem die Bäume der Allee nur noch gelbe Blätter tragen,

²⁹ Ebd., S. 314.

³⁰ Ebd., S. 301.

³¹ Vgl. Luis de Arrigoitia, »Leyendas de Guatemala«, in: *Asomante* 3 (1968), S. 7-20, hier S. 13.

und dann vom Winter, in dem der Fluß anschwillt und die Brücke mit sich fortreißt. Sommer und Winter beschreiben den Jahreskreis, der hier durch immer wiederkehrende Ereignisse seiner Konkretheit und Bestimmtheit enthoben ist. Auch der Raum wird entkonkretisiert: »Como se cuenta en las historias que ahora nadie cree — ni las abuelas ni los niños —, esta ciudad fue construida sobre ciudades enterradas en el centro de América.«³² Die Stadt ist also nicht mehr der konkrete Ort des ankommenden Reisenden, sondern jener sichtbare Teil, unter dem zahlreiche Schichten verschütteter vergangener Städte liegen.

Die Verbindung zwischen der gegenwärtigen Stadt und den vergangenen, zwischen hell sichtbarer Architektur und verschütteten dunklen Schichten, wird durch die Bäume hergestellt, die vom Bereich unter der Erde in den Bereich über der Erde hinausragen und denen eine mythische Kraft zugeschrieben wird, die es in der Erzählung ermöglicht, die Verbindung zwischen der Rahmenhandlung und der traumhaft evozierten Sphäre der eingerahmten Erzählung herzustellen. »Existe la creencia de que los árboles respiran el aliento de las personas que habitan las ciudades enterradas.«³³ Daher holen sich bei ihnen Verliebte Rat und Dichter Inspiration.

Diese Bäume, die die Verbindung zwischen Erdschichten verschütteter Städte und der gegenwärtig sichtbaren Stadt herstellen sollen, ermöglichen auch in der Erzählung den Übergang von der sichtbaren Stadt zur unsichtbaren Sphäre der Vergangenheit: Sie verzaubern die Stadt. Der äußeren Stille tritt nun Bewegung im Inneren gegenüber: »despierta en el alma el Cuco de los Sueños. El Cuco de los Sueños hace ver una ciudad muy grande — pensamiento que todos llevamos dentro — cien veces más grande que esta ciudad de casas pintaditas [. . .]. Es una ciudad formada de ciudades enterradas, superpuestas, como los pisos de una casa de altos. Piso sobre piso. Ciudad sobre ciudad.«³⁴ Die offensichtlich als Archetyp zu verstehende riesige Stadt, deren Vorstellung jeder in sich trage, bestehe aus unterschiedlichen Schichten, wie ein Hochhaus aus unterschiedlichen Stockwerken. Zwischen ihnen gebe es verbindende Treppen, auf denen Traumgestalten ohne Geräusch und Spur umherwandelten. Die Jahrhunderte wechselten von Tür zu Tür.

Daß man in diesen unterschiedlichen Schichten lesen kann und wie der Archäologe Schlüsse auf Lebens- und Denkgewohnheiten der Bürger jener Städte, deren Reste sie sind, ziehen kann, veranschaulicht Asturias durch den Vergleich mit einem Buch. Hier spielt Asturias auf den alten Topos der Welt als Buch nur insofern an, als er dem lesbaren Text eine lesbare Realität gegenüberstellt. Für ihn ist es die Realität jener verschütteten Schichten, in denen der

³² Miguel Angel Asturias, *Leyendas de Guatemala*, S. 12.

³³ Ebda.

³⁴ Ebda.

Archäologe Auskünfte über die Vergangenheit gewinnen kann. Dieses Buch gebe Auskunft über die indianischen, aber auch über die spanisch geprägten Etappen der Geschichte: »Libro de estampas viejas, empastado en piedra con páginas de oro de Indias, de pergaminos españoles y de papel republicano«. ³⁵ Es erscheint so wertvoll, daß es mit einer Schatztruhe verglichen wird, die ähnlich wie alte Bücher durch ringförmige Beschläge zusammengehalten wird.

Anders jedoch als bei der Arbeit des Archäologen finden sich in der traumhaften Vision alle alten Städte wohlerhalten vor. Wie man sie sich mit ihren gespenstisch anmutenden Bewohnern nun vorzustellen hat, davon handelt der Hauptteil des Kapitels, der durch das Bild der übereinanderliegenden Städte, das endgültig von der sichtbaren Wirklichkeit des Reisenden weggeführt hat, vorbereitet wurde. Alle Städte, die nun mit Namen angeführt werden, haben tatsächlich existiert, wenn auch nicht an einem einzigen Ort, wie es das evozierte Traumbild glauben macht. Ausführlich werden zunächst vier Städte der indianischen Vergangenheit vorgestellt: Palenque, Copán, Quiriguá und Tikal. Es folgen die drei Städte der Konquistadoren. In jedem Fall wird eine typische Szene oder Verhaltens- und Denkgewohnheit an die Beschreibung architektonischer Gegebenheiten oder charakteristischer Gebrauchsgegenstände und Kleidungsstücke, an archäologische Elemente oder ethnologische Requisiten also, geknüpft. Dies soll im einzelnen hier nicht vorgeführt werden.

Asturias' archäologische Allegorie übereinanderliegender geschichtlicher Städte findet eine Fortsetzung in einem späteren, für die Ethnologie paradigmatischen, die Tätigkeit des Geologen veranschaulichenden Bild des Strukturalisten Lévi-Strauss: So könne man in einer Landschaft Felsen von großem Alter neben Sedimenten relativ jungen Ursprungs beobachten. Man bemerke, »daß im Felsen zwei Ammoniten eingeschlossen sind, von denen einer weniger komplizierte Windungen hat als der andere. Man blickt gewissermaßen auf einen Abstand von vielen Tausend Jahren; Zeit und Raum vermischen sich plötzlich; die lebendige Verschiedenheit des Augenblicks setzt das eine Zeitalter in Gegensatz zum anderen und perpetuiert es zugleich.« ³⁶ Anders als der Historiker soll also der Geologe oder Psychoanalytiker bei seiner Geschichtsbetrachtung in derartigen lebenden Bildern Grundeigenschaften des physikalischen oder psychischen Universums in der Zeit verkörpert sehen.

Ähnlich wie das geologische eignet sich auch das archäologische Bild für den Ethnologen, der wie der Archäologe vom noch vorhandenen bzw. leicht zugänglichen Realen auf das nicht mehr Vorhandene bzw. schlecht Zugängliche schließen muß. Daß das Mentale, wenn es sich um indianische Elemente oder die

³⁵ Ebda., S. 12f.

³⁶ Zit. nach Edmund Leach, Claude Lévi-Strauss, München 1971, S. 18f.

Mischung indianischer und christlicher Elemente handelt, einen irrealen, magischen bzw. surrealen Charakter erhält, hat man, wie gezeigt, bereits ausführlich erörtert. Daß das reale Element in den *Leyendas* oft aus archäologischen Spuren, wie Beschreibungen von Gebäuden und Stadtanlagen, und ethnologischen Requisiten, wie Kleidung, wichtigen Gebrauchs- und Kultgegenständen besteht, wirft ein neues Licht auf die Konzeption des »Magischen Realismus«, der eben nicht selten von der Realität des Ethnologen bzw. des Archäologen ausgeht. In den späteren Werken von Asturias ändert sich die Auswahl des Realen, je nachdem, ob sie ethnologisch-archäologisch, politisch oder sozioökonomisch erfolgt. Aber auch hier wählt Asturias immer jene Realität aus, die besonders geeignet zur Selbstidentifizierung oder zur Fetischisierung erscheint, also einer Überhöhung dient, die es erlaubt, Mythen an sie zu knüpfen.

Auch in den einzelnen *Leyendas* wird die ethnologisch-archäologische Perspektive deutlich. Als Beispiel sei die »Leyenda del Sombrerón« vorgeführt. Ähnlich wie die Abschnitte zu den Städten im Kapitel »Guatemala« besteht diese »Leyenda« aus einem ersten Teil, der den Hintergrund skizziert, vor dem sich dann im zweiten Teil eine Handlung abspielt.

Sie beginnt mit Beschreibungen, die signifikant für die ihnen folgenden Szenen sind. Als Schauplatz wird ein entlegener Ort der Welt gewählt. Hier hatte die geistliche Gewalt eine katholische Kirche errichtet, zu der — wie man später erfährt — ein Kloster gehört. Die Kirche befindet sich direkt neben indianischen Heiligtümern, die bis vor kurzem heidnischen Riten dienten. Sie waren »testigos de la idolatría del hombre«,³⁷ einer im christlichen Verständnis großen Sünde. Bereits architektonisch stehen hier also Indianisches und Christliches ohne Berührungspunkt nebeneinander. Das Indianische liegt außerhalb des christlichen Gebäudekomplexes, von dem es auch ausgeschlossen scheint.

Vom Gebäude geht der Blick zu den in ihm lebenden Mönchen, die, bemüht um die Pflege der überlieferten Künste und Wissenschaften, sogar ihre seelsorgerischen Pflichten vernachlässigten. Einen aber habe es unter ihnen gegeben, der sich ausschließlich religiösen Übungen widmete, bis eines Tages plötzlich ein kleines Bällchen durch das Fenster seiner Zelle hineinfiel, zwischen Decke und Wänden abprallte, hin- und hersprang und ihm vor die Füße rollte. Er berührte es, drückte es zärtlich und ließ es wieder fallen. Flink kehrte es von selbst in seine Hand zurück, hüpfte wieder, bis den heiligen Mann das närrische Verlangen überkam, seinerseits zu springen wie das Bällchen. Er führte es zu seinen Lippen: »En el cielo de la boca le palpitaba un millar de estrellas.«³⁸ So meint er, müsse auch die Erde in den Händen des Schöpfers sein: »tan liviana, tan

³⁷ M. A. Asturias, *Leyendas de Guatemala*, S. 43.

³⁸ Ebda., S. 45.

ágil, tan blanca.«³⁹ So spielte in jenem Kloster dieser Mönch mit seinem Bällchen, das er um keinen Preis verlieren wollte, in seiner Zelle und auf den Gängen, während die anderen sich den Künsten und Wissenschaften widmeten. Als er einmal vor der Kirche stand, sprach ihn eine Frau an, deren Sohn schon seit Tagen weinte, weil er einen Ball an der Klosterwand verloren hatte. Dieser Ball sei nämlich das Bild des Teufels. Der Mönch geriet in Panik, flüchtete in seine Zelle, ergriff das Bällchen und schleuderte es aus dem Fenster. Noch im Flug entfaltete es sich über dem Kopf des Kindes wie durch einen Zauber in der Form eines schwarzen Hutes. Die »Leyenda« schließt mit den Sätzen: »Era el sombrero del demonio. Y así nace al mundo el Sombrerón.«⁴⁰ Dieser Schluß, der bewußt auf Legenden anspielt, die sich um die Entstehung irgendeines bedeutsamen Gegenstandes ranken, überrascht den Leser und läßt ihn allein bei seiner Deutung der »Leyenda« und vor allem des Bällchens, von dem der Mönch so fasziniert war.

Obwohl die erotischen Elemente der Erzählung auffallen⁴¹, wird man dennoch über eine Deutung des Bällchens als Gegenstand der Liebe hinausgehen müssen. Bedenkt man, daß der Ball von außen ins Kloster gerät, also aus dem Bereich, der dem indianischen Kult zugeordnet ist, dann könnte er, wie die indianischen Heiligtümer selbst, Zeuge der Abgötterei des Menschen sein. Dafür spräche die anfängliche Skepsis des Mönchs, der nicht weiß, ob er es mit einer Verführung und Versuchung des Teufels zu tun hat, und sein Eindruck, mit dem weißen Bällchen wie der Schöpfer die Erde in den Händen zu halten. Aus weißem wie aus gelbem Mais ist nämlich auch nach dem »Popol Vuh« der Mensch geschaffen. Und ein Ball war es, mit dem die indianischen Götter des Seins im »Popol-Vuh« ihre Kriege gegen die Götter des Nichts austrugen, wie Asturias selbst in einem Aufsatz erklärt.⁴² Für den Künstler Asturias bedeutet das Spiel mit einem Ball jedoch mehr als eine kultische Handlung: »El juego de pelota más de una vez se convierte en juego de palabras, de adivinaciones. (Toda palabra, en el fondo, es una adivinación, una adivinación poética).«⁴³ Das Spiel mit dem Ball erscheint ihm also auch als Spiel mit dem Wort, als spielerische Auseinandersetzung, als eine Art Dialog mit einem zu verstehenden Text, dessen Sinn zu erschließen ist, und der sich offenbar auch selbst aktiv im Sinne eines hermeneutischen Zirkels beteiligt, wenn er — wie der Ball in der »Leyenda« — selbst auf den, der sich mit ihm beschäftigt, immer wieder zuspringt. — Auch im modernen »perpetuum mobile« und seinem bewegten Raum will Asturias einen rituellen Charakter

³⁹ Ebda., S. 46.

⁴⁰ Ebda., S. 47.

⁴¹ Vgl. dazu Francis Bezler, »Un aspect de l'invention et de la création poétiques dans les »Leyendas de Guatemala: La sensualité«, in: *Travaux de l'Institut d'Etudes Latinoamericaines*, 9 (Straßburg 1969), S. 487-98.

⁴² M. A. Asturias, *América, fábula de fábulas*, S. 285.

⁴³ Ebda.; zum Ballspiel als Kulthandlung in der Maya-Stadt Copán vgl. ebda., S. 264.

erkennen, ein Faszinosum, das in die Kindheit zurückversetzt und eine moderne Mythifizierung des Lebensprinzips gegenüber dem Stillstand bedeutet.⁴⁴

Ball und Ballspiel stehen also in Zusammenhang mit Erotik, mit Fehlverhalten, mit kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den indianischen Göttern des Seins und des Verschwindens, mit Dichtung und ihrem Verständnis, mit indianischem Kult und Ritus für Eingeweihte und dem archetypischen Mythos der Bewegung, die im modernen »perpetuum mobile« den Stillstand besiegt. In unserer »Leyenda« können diese Elemente zusammengeführt werden, wenn man das Bällchen, dessen Spiel im »Popol-Vuh« ja eine so bedeutende Rolle hat, als Symbol der indianischen Überlieferung sieht, die aus jenem benachbarten Tempel den Weg ins Kloster gefunden hat und mit der sich verstehend auseinanderzusetzen und ihr sich mit Hingabe zu widmen in den Augen des Mönchs durchaus als Versuchung des Teufels gesehen werden kann, zumal da die Konpatres nur mit der christlichen Überlieferung beschäftigt sind. Schwung, Leichtigkeit und Launenhaftigkeit des Balls unterstreichen den erotisch verführerischen Charakter des Sich-Einlassens auf das Faszinosum des Indianischen.

Wer kann nun mit dem Mönch gemeint sein, der sich auf indianische Literatur einläßt? Wird auf eine bestimmte Person angespielt? — Man kann zunächst an den Dominikanermönch Francisco Ximenes denken, der Anfang des 18. Jahrhunderts die im 16. Jahrhundert erstmalig schriftlich festgehaltenen Texte des »Popol-Vuh« aus der Quiché-Sprache in die spanische übertrug. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1954 charakterisiert Asturias diesen Mönch so, daß man in ihm tatsächlich jenen der »Leyenda« wiedererkennen kann. Mehr als ein Schauer muß ihn in den großen klösterlichen Hallen überkommen haben, als er von früh bis spät mit seinem Text beschäftigt war, dessen Poesie er ganz auf sich und seine Übersetzung wirken ließ. Dabei hatte er weitgehend von seinem Status als Mönch abzusehen: »Cedía a la belleza literaria del Popol-Vuh, y al ceder que era conceder, dejaba en suspenso por momentos su condición religiosa.«⁴⁵ Mit dem Mönch der »Leyenda« könnte also auf diesen christlichen Mönch des 18. Jahrhunderts angespielt werden, der sich trotz seiner religiösen Pflichten hingebungsvoll indianischen, und für ihn heidnischen Überlieferungen widmete. Der Schluß der »Leyenda« wäre dann nichts anderes als ein Hinweis auf die damit wohl verbundenen seelischen Konflikte, die wie in einem Traum aufgelöst werden.

Man könnte die Tatsache, daß in der »Leyenda« an einer Stelle wie in einer Parenthese auf B. Díaz del Castillo verwiesen wird, als Hinweis dafür werten, daß der Mönch als Metapher für einen Geschichtsschreiber stehen kann, der sich als Christ — auch ohne Mönch zu sein — mit den indianischen Sitten, Gebräuchen und Überlieferungen beschäftigt, seinen eigenen Standort »en suspenso« läßt wie

⁴⁴ Vgl. ebda., S. 31.

⁴⁵ Ebda., S. 283.

Ximenez und von daher ein Werk schreiben kann, das Asturias als »primera novela latinoamericana«⁴⁶ bezeichnen kann. Obwohl als »verdadera historia« konzipiert, habe das Werk den Charakter eines phantastischen Romans. Obwohl sein Autor spanischen Ursprungs war, sei das Werk gleichzeitig spanisch und indianisch. Denn sein Autor habe es erst mit achzig Jahren verfaßt, nachdem er lange Zeit in Guatemala gelebt hatte und dort sogar zweimal Bürgermeister war. Nicht nur einer der ersten lateinamerikanischen Romanciers war er daher, sondern auch einer der ersten, die für die lateinamerikanische Sache eintraten, so z. B. wenn er als alter Soldat protestierend Gerechtigkeit für sich forderte. In diesem Protest sieht Asturias bereits das verkörpert, was er auch für sich selbst in Anspruch nimmt: »una literatura de testimonio y de protesta.«⁴⁷ Dies würde übertragen auf die »Leyenda« bedeuten, daß die fortdauernde Beschäftigung mit dem Indianischen zu einer neuen Parteilichkeit führt und für die indianische gegen jede fremde Seite Partei ergriffen wird.

In diesem Sinn kann Castillo auch als Modell für den europäischen Leser stehen, um dessen Verständnis für die indianische Welt Asturias mit seinen *Leyendas* bekanntlich werben will. Dem Leser wird hier ein Modell nicht nur der Toleranz, sondern auch des beharrlichen Aneignens des Fremden vorgeführt, das nicht beim bloßen Verständnis stehenbleibt. Castillo würde für Asturias also nicht nur den ersten vorbildlichen Vertreter des lateinamerikanischen Romans verkörpern, sondern auch seine Idealvorstellung vom eigenen europäischen Publikum. In diesem Zusammenhang erscheint das Verhalten des Mönchs in der »Leyenda«, der das Bällchen schon bald aus der Hand gibt und von sich stößt, als Scheitern und zeugt vom Bewußtsein der Schwierigkeit der Aufgabe, die sich Asturias stellt. Das Bällchen stünde dann für die *Leyendas* und der Mönch, der es unbedacht von sich stößt, diene dem europäischen Leser der *Leyendas* als Warnung. Es wäre dann Apell an den Leser und die »Leyenda« Selbstaussage Asturias' über sein literarisches Programm.

Wenn nun der Mönch Castillo verkörpern kann und Castillo dasselbe literarische Programm wie Asturias vertritt, dann muß der Mönch auch für Asturias selbst stehen können, für Asturias, der sich mit seiner europäisch geprägten wissenschaftlichen Ausbildung und als Christ der indianischen Überlieferung des »Popol-Vuh« nähert, den er übersetzt, und in dem er als Mestize seine eigenen Ursprünge wiedererkennt. Für die Schwierigkeit, von dieser Überlieferung ein wahres Zeugnis in den *Leyendas* und in den Romanen zu geben und für sie einzustehen, und für die Möglichkeit des Scheiterns ist auch hier der Mönch der »Leyenda« ein Bild. Daß er die Welt außerhalb des Klosters und jene im Kloster auch mit Hilfe des Bällchens nicht miteinander vereinbaren kann,

⁴⁶ Ebda., S. 143.

⁴⁷ Ebda., S. 144.

die eine also der anderen opfern muß, dokumentiert die Schwierigkeit einer Vermittlung, eines »mesticismo«. Dessen Verwirklichung aber in politischer und literarischer Hinsicht gehört zu den wesentlichen Anliegen von Asturias.

Man würde zu weit gehen, wollte man diese »Leyenda« als wissenschaftstheoretische Reflexion über die Schwierigkeit eines Zugangs zu den indianischen Mythen verstehen. Jedoch scheint es darauf anzukommen, den Zugang zu diesen Mythen zu problematisieren und zu zeigen, welche Funktionen der Vermittler Asturias, sein Werk und seine Vorläufer haben, und schließlich welche Aufgaben den europäischen Lesern zukommen. Anders also als in der »Leyenda« über Guatemala geht es hier um die Methodologie und Hermeneutik jener Archäologie des Mythos und nicht um den Aufweis der Bedeutung dieser Archäologie, wie er im Kapitel »Guatemala« betrieben wurde, als es um die Funktion archäologischer Realität zur Erschließung des Mythischen ging.

Selbstinterpretation in theoretischen Schriften

In zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen spielt die Archäologie und ihr Zugang zu alten Denkformen für Asturias eine große Rolle. Dazu gehören Beschreibungen archäologischer Ausgrabungen, Erörterungen der spezifischen Perspektive des Archäologen und ihrer Bedeutung für die Arbeit des Schriftstellers. So finden sich in Asturias' Berichten von seinen Reisen nach Indien (1957) und nach Tibet (1957/58) häufig Beschreibungen archäologischer Funde, an die sich Reflexionen über Denken und Verhalten der alten Völker knüpfen. Ähnlich geht er auch dort vor, wo er (1959/60) die archäologischen Ausgrabungen des Mayareichs kommentiert. Die Betrachtung bildnerischer Darstellungen in den Ausgrabungen von Bonampak führt ihn z. B. zum Schluß, daß die Mayas nicht nur Experten der Landwirtschaft, Architektur und Astronomie, sondern auch der Kriegsführung waren. Die Entdeckung hunderter menschlicher Darstellungen »aparte de lo que toca a la arqueología, permite a la etnografía ampliar sus conocimientos sobre aquella admirable civilización y cultura.«⁴⁸

Die Archäologie sei es, die versucht, jene Techniken, Verfahrens- und Denkweisen der Indios zu erschließen, an die Asturias in seinem Unbehagen gegenüber der heutigen Wissenschaft zurückdenkt: »A través de los hallazgos de los arqueólogos adivinamos el grado de adelanto de aquellos sabios indígenas, sin siquiera poder imaginar las técnicas empleadas.«⁴⁹ Die Archäologie vermittelt also in Asturias' Sicht nicht nur einen Einblick in Denk- und Verhaltensgewohnheiten, sondern auch in ein komplexes Wissenschaftssystem, das zur Verfügung gestanden haben muß. Die Stadt Copán, in der man nicht ständig lebte, sondern

⁴⁸ Ebda., S. 254.

⁴⁹ Ebda., S. 319.

nur zu besonderen Anlässen zusammenkam, und die den Reisenden mit ihrer gewaltigen Plaza de Ceremonias, die 50 000 Zuschauern Platz bot, in Erstaunen versetzt, gibt Asturias die Gelegenheit, die Erklärungen eines ihn führenden Archäologen wiederzugeben. In dieser Stadt sei zum ersten Mal die exakte Dauer des Sonnenjahres berechnet worden. Es handelt sich um eine »ciudad de astrónomos y de astrólogos, con una academia de ciencias, y reuniones igual a nuestros congresos, a las que llegaban sabios de otras ciudades mayas.«⁵⁰ Gerade Copán gibt Asturias den Anlaß, Arbeiten und Erfolge der Archäologie zu erörtern.⁵¹

Die Archäologie als Wissensdisziplin, die von erhaltenen Gebäuden oder Kunstgegenständen ausgeht, findet für Asturias ihre Ergänzung in den einheimischen Wochenmärkten, in denen noch wie eh und je nützliche und wertvolle Gebrauchs-, Schmuck- und Kultgegenstände angeboten werden: »Lecturas y visitas a mecas arqueológicas se completan en estos mercados indígenas.«⁵² Die noch immer angebotenen Nahualmasken lassen Asturias die Frage nach der »supervivencia de la gran cultura maya en estos mercados« stellen.⁵³ Diese guatemalteckischen Märkte stehen als lebende Museen der Archäologie der Bauwerke und der alten Stadtkonstruktionen gegenüber.

Man könnte vielleicht meinen, daß Asturias »Archäologie« nur als Metapher für die interessierte, künstlerische Beschäftigung mit den erhaltenen Spuren der Vergangenheit benutzt. Dies aber ist nicht der Fall. Wenn er z. B. 1959 die Stadt Tikal als die Akropolis der Mayas vorstellt, lassen ihn kleine dort in der Grabstätte gefundene Statuen die Frage stellen, ob die Mayas ihre hochentwickelte Kunst um ihrer selbst willen geschaffen, oder ihnen eine religiöse, magische oder esoterische Bestimmung gegeben haben. Das bereits gefundene Material sei geeignet, zur Lösung derartiger Fragen »no sólo desde el punto de vista artístico, sino arqueológico«⁵⁴ beizutragen. Damit läßt Asturias die archäologische Betrachtungsweise über die künstlerische hinausgehen. Dies hindert ihn aber nicht, in einem Artikel über den in Guatemalas Bergen gelegenen »Lago de Atitlán« von einer »imaginación de poeta un poco arqueólogo«⁵⁵ zu sprechen. Diese archäologisch geprägte dichterische Phantasie, die die Stimmen der ehemals am See lebenden Stämme erwecken soll, ist es, die seinen eigenen

⁵⁰ Ebda., S. 263.

⁵¹ Vgl. ebda., S. 259; Archäologie will Asturias nicht falsch verstanden wissen. Daher kritisiert er in einem Artikel über die amerikanische Archäologie den Raub der einheimischen Kunstschatze und ihren Abtransport in fremde Museen: vgl. ebda., S. 279 ff.

⁵² Ebda., S. 255.

⁵³ Ebda., S. 256; »Allí están, pero no sólo en forma arqueológica, muerta, sino viva, vivísima, en estos mercados que son una gloria de color, de riquezas, de existencia.« Ebda.

⁵⁴ Ebda., S. 247.

⁵⁵ Ebda., S. 242.

literarischen Ansatz nicht nur in diesen späteren Artikeln, sondern auch — wie sich gezeigt hat — in den *Leyendas* kennzeichnet.

Der Archäologe geht von Spuren alter Städte, von Gebäuden oder Kunstgegenständen aus. Aus ihnen zieht er seine Schlüsse und erweckt Denken und Handeln vergangener Völker zu neuem Leben. Ort und Zeit sind also konstitutiv für seine Arbeit. Asturias, dem dies ständig gegenwärtig ist, erlaubt sich als Schriftsteller, mit diesen archäologischen Koordinaten in Artikeln über »*ciencia-ficción*« und »*política-ficción*« zu spielen. Gerade bei letzterer seien Ort und Zeit konstitutiv. Denn die Projektion des Schauplatzes in meist nicht vorhandene und schwer zugängliche Örtlichkeiten gestatte eine »*ficción para anunciar lo que será en un cercano futuro el devenir del mundo, la suerte del hombre*«. ⁵⁶ Während die Utopie von Augustinus und Morus religiös und ethisch geprägt gewesen seien, gingen die heute von der »*ciencia-ficción*« vorgestellten Städte und künftigen Gesellschaften von »*los inventos actuales y del desarrollo previsible de la ciencia y las invenciones*« ⁵⁷ aus. Utopien erscheinen als technisch realisierbar, gerade weil sie nicht mehr in einer unbekanntem Gegend des Amazonas, sondern in einem Ort unserer oder fremder Galaxien angesiedelt werden. ⁵⁸ Wenn sogar der zukünftige Mensch an seinem entfernten Ort mit mythischen und traumhaften Ideen ausgestattet ist, wie der *indio*, bei dem Asturias sie aus archäologischen Spuren extrapoliert, dann liegt es nahe, auch für den gegenwärtig lebenden Menschen mythische und traumhafte Vorstellungen anzunehmen. Asturias selbst geht davon aus, wenn er in verschiedenen Artikeln gegenwärtige Mythen vorstellt. ⁵⁹

Auch bei deren Analyse geht er gern von Örtlichkeiten, von Städten und Stadtlandschaften aus, so z. B. wenn er berichtet, wie er von einem Freund auf den Gedanken gebracht wird, die Beliebtheit moderner Geschäftszentren in unterirdischen Passagenkonstruktionen sei nichts anderes als »*la vuelta del hombre a la caverna*« ⁶⁰. Dieser fühle sich nämlich hier aus einem Urinstinkt heraus besonders wohl und sicher. Unwohl sei es dagegen dem Bewohner von Satellitenstädten, in denen architektonische und urbanistische Probleme gelöst, aber dafür menschliche geschaffen worden seien. ⁶¹ Was für Satellitenstädte gilt, läßt sich auch auf die

⁵⁶ Ebda., S. 98.

⁵⁷ Ebda., S. 101.

⁵⁸ »*Ahora hay más lugares donde situar al »homo novis«, al hombre que sigue viviendo de utopías, de quimeras, de fábulas, de sueños.*« Ebda., S. 104.

⁵⁹ Die von den alten Mythen ausgehende Perspektive wird von Asturias also durchaus auch auf Zukunft und Gegenwart projiziert. Diese Dimensionen bleiben nicht offen, wie Janik behauptet: Vgl. Dieter Janik, *Magische Wirklichkeitsauffassung*, S. 161, 167.

⁶⁰ M. A. Asturias, *América; fábula de fábulas*, S. 363.

⁶¹ Es entstehe eine »*tristeza cernida que es el distintivo de esos conglomerados urbanos, con un poco de colegio, de vida arreglada a horario, de cárcel o convento.*« Ebda., S. 29.

Großstädte im allgemeinen übertragen. Nach Asturias sind sie für eine immer weiter fortschreitende Verminderung von Komfort und Entfaltungsmöglichkeiten ihrer Bewohner verantwortlich. In dieser Hinsicht stehen sie im Gegensatz zu früheren Stadtkonzeptionen.⁶²

Als Beobachter moderner Großstädte begnügt sich Asturias nicht mit dem Hinweis auf die allgemeine mentale Gestimmtheit, die sie hervorrufen. Er sucht auch nach präzisen Hinweisen auf Denk- und Vorstellungsweisen, die sich ablesen lassen, wenn man durch ihre Straßen geht. Hier trifft er auf Objekte, die so aussagekräftig sind wie jene der Mayas, von denen er in archäologischer Perspektive Schlüsse auf das Denken vermittelt. In Paris sind es Straßennamen wie »calle del Arzobispado, calle del Chantre, calle del Coro, calle de la Canonessa, calle de Claustro«⁶³, die assoziativ an den Katholizismus und seine Traditionen denken lassen. Diese evozierte Vorstellungswelt erinnert Asturias an andere Städte, wie Antigua Guatemala oder Florenz, in denen sie auch beheimatet ist. Hier geht also der Gedankengang von einer bestimmten Stadtarchitektur hin zur Vorstellungswelt und von dieser aus zu anderen Städten mit ähnlicher Architektur. — Ganz neu erscheint dagegen die Vorstellungswelt, die Plakate in modernen Großstädten erschließen: Man habe den Eindruck, ein illustriertes Buch zu durchlaufen, wenn man durch die Straßen schlendert: »La ciudad se hace comunicativa.«⁶⁴ Die Stimme seines Herrn, der ein Hund lauscht, der Löwe, der brüllend einen Kinofilm einleitet, der Tiger in den Automotoren oder die Katze, die mit dem Wollballen spielt — diese aus modernen Plakaten bekannten Tiere, formen eine neue Heraldik. Darüber hinaus sind sie sogar das Abbild einer neuen Mythologie: »Los mitos de la sociedad de consumo.«⁶⁵

Die mythischen Vorstellungen sind also nicht verlorengegangen. Es sind nur alte durch neue verdrängt worden — ein Phänomen, das Asturias an anderer Stelle mit dem Beispiel des modernen Wetterberichts verdeutlicht. Dieser sei nichts anderes als eine den heutigen, noch immer viel Wunderdenken enthaltenden, wissenschaftlichen Vorstellungen entsprechende Übersetzung des apokalyptischen Kampfes zwischen den Elementen: Himmel, Erde, Meer, Stürmen und Winden.⁶⁶ Als »Idiomita«, Mythenschöpfer, übertrage der Metereologe diese

⁶² Vgl. ebda., S. 331; vgl. auch zur modernen Stadt Asturias' Aufsätze »Andarines urbanos« über die Perspektiven beim Durchwandern einer Stadt und den Unterschied zwischen dem Liebhaber des »footing« und dem »flaneur« in: M. A. Asturias, *Viajes, ensayos y fantasías*, S. 15f.; »Ciudades para el futuro« über das Leben in modernen Städten Asiens ebda., S. 164ff.; »El antirruido« über die unterschiedliche Bewertung des Lärms in den Großstädten: ebda., S. 243ff.

⁶³ M. A. Asturias, *América, fábula de fábulas*, S. 303.

⁶⁴ Ebda., S. 26.

⁶⁵ Ebda., S. 27.

⁶⁶ Vgl. ebda., S. 22.

Phänomene in ein nach wie vor kriegerisches Vokabular mit »invasiones, presiones, concentraciones, avances y retrocesos«. ⁶⁷

Als neue Mythologie bezeichnet Asturias auch »los Ersatz«. Er bezieht sich dabei auf alle durch die Technik geschaffenen Substanzen und Gegenstände, durch die alte ersetzt werden, wie z. B. Holz durch Plastik. Man sollte sie als »personajes mitológicos« bezeichnen, da sie eine »mitología de la materia« mit allen jenen Errungenschaften verkörpern, die die »brujería moderna de los ›ersatz‹« bereithalte. ⁶⁸ Asturias selbst befürwortet diese Entwicklung und lehnt alle jene nostalgischen Poeten ab, die einen Pegasus besingen, ohne an die modernen Überschallflugzeuge zu denken. In der Darstellung moderner Mythen sieht Asturias also eine legitime Aufgabe des Schriftstellers.

Er selbst hat diese Aufgabe nicht nur in seinen Artikeln übernommen, sondern auch im Roman *El señor Presidente*, an dem er zur selben Zeit schrieb wie an den *Leyendas*. Die Titelgestalt des Romans betrachtet er als modernen Mythos. Er geht davon aus, daß gegenwärtig der Roman jene mythographische Aufgabe erfüllt, die bei primitiven Völkern die Erzählung von Mythen innehatte. Jedoch nicht nur deswegen hat *El señor Presidente* mythischen Charakter, sondern auch weil er eine Vorstellung der »fuerza ancestral, fabulosa y sólo aparentemente de nuestro tiempo« und jenen »hombre-mito«, jenen »ser-superior« verkörpert, der die Funktionen des Stammeshäuptlings hatte. ⁶⁹ Dieser war wegen seiner sakralen Aufgaben gesalbt und erschien in dem Maß ins Mythische entrückt, in dem er in der Öffentlichkeit nicht zu sehen war, auch wenn sich um ihn herum ein Personenkult als Ritus aufbaute. So seien die alten Mythen nicht abgelöst worden, sondern nur in eine neuere, aktuellere Gestalt gebracht: »Tohil, la divinidad indígena maya-quiché que exigía sacrificios humanos. ¿Qué otra cosa exigía el Señor Presidente? Sacrificios humanos.« ⁷⁰

Um seine Konzeption des Mythos zu erläutern, führt Asturias weitere Beispiele an. Er nennt »Superman«, der sich gerade bei Kindern großer Beliebtheit erfreue, aber auch den Mythos des neuesten Automodells oder den Mythos der Antiquitäten, der alten Möbeln Aura und Wert verleihe. Dies seien Beispiele für bloße »mitos menores o pequeñas salidas a una conciencia que ansía trascender los límites de lo práctico, de lo cotidiano«. ⁷¹ Sie befinden sich auf einer anderen Ebene als jener politische Mythos, von dem *El señor Presidente* ein Beispiel ist. ⁷²

⁶⁷ Ebda.; vgl. auch zum Mythos der Autos, die mit Furien verglichen werden, und zum Autofahrer an der Hupe, der zum apokalyptischen wilden Tier, zum Drachen, wird: M. A. Asturias, *Viajes, ensayos y fantasías*, S. 233 ff.

⁶⁸ M. A. Asturias, *América, fábula de fábulas*, S. 21.

⁶⁹ Ebda., S. 136.

⁷⁰ Ebda., S. 137.

⁷¹ Ebda., S. 138.

Neben dieser eher archetypischen Form des Mythos nennt Asturias aber auch historische, bestimmten Epochen zuzuordnende: »los mitos de los pueblos precolombinos; los mitos de la época colonial, tiempo en que España dominó en América, todo ese universo de monstruos y riquezas fabulosas que creó la imaginación europea.«⁷³ Hinzu kommen Mythen des 19. Jahrhunderts nach der Unabhängigkeit, Übertragungen der Mythen der französischen Revolution und — zu Beginn des 20. Jahrhunderts — Mythen des Fortschritts und des Positivismus.

Neue Mythen — das läßt sich zusammenfassend feststellen — existieren also in den unterschiedlichsten Bereichen. Sie werden hervorgebracht durch die Architektur moderner Städte, durch die Assoziationen der Straßenschilder oder der Werbeplakate, die man in ihnen findet, durch neue wissenschaftliche Terminologien, wie sie die Meteorologie für das Kräftespiel der Elemente bereithält, durch neue, von der Technik hergestellte Ersatzstoffe. Sie knüpfen sich an bestimmte Gegenstände, wie Autos oder Antiquitäten, erscheinen als Projektionen kindlicher Phantasie wie Superman oder als Überhöhung politischer Diktatoren ins Magische. Jeder dieser Mythen hat einen realen Träger, der bereits aus sich heraus über eine Bedeutung verfügt. Zum Mythos wird diese Realität erst durch eine bestimmte mentale Überhöhung. Zur Veranschaulichung ließe sich R. Barthes' Semiotik heranziehen, die er in »Mythologies aujourd'hui« in der Nachfolge des französischen ethnologischen Strukturalismus entwickelt hat. Schon vor Asturias war er den Mythen der modernen Industrie- und Konsumgesellschaften auf der Spur. Den einzelnen Mythos sieht er dadurch charakterisiert, daß die gewöhnliche Bedeutung eines Wortes wiederum Träger für eine zweite Bedeutung ist.⁷⁴

Mythen haben also auch in der modernen Welt eine Funktion. Sie dienen nämlich dem »bienestar espiritual«⁷⁵, dem geistigen Komfort. Daher hat Asturias nur ein Lächeln für jene übrig, die Mythen wie Motten durch das Insektizid der Rationalität ausrotten wollen. Denn »a los mitos antiguos sustituyen otros, a través de las edades, hasta llegar a los modernos y contemporáneos«.⁷⁶ Dafür sorgen schon »las fantasías de la mentalidad popular que sobre cada hecho crea una fábula«.⁷⁷ Ob bei Fürsten, Leinwandhelden, der Frau oder aber bei der gegenwärtig besonders bedeutenden technischen, wissenschaftlichen, materialistischen oder ökonomischen Mythologie — immer seien es Mythen, die das

⁷² Zur Entstehung von »El señor Presidente« vgl. M. A. Asturias, *Latinoamérica y otros ensayos*, Madrid 1970², S. 21; zum Diktator als lateinamerikanischem Mythos bei anderen Autoren vgl. Giuseppe Bellini, *De Tiranos, héroes y brujos*, Rom 1982, S. 9ff., bes. S. 13.

⁷³ M. A. Asturias, *América, fábula de fábulas*, S. 139.

⁷⁴ Roland Barthes, *Mythologies*, Paris 1957, S. 195ff.

⁷⁵ M. A. Asturias, *América, fábula de fábulas*, S. 360.

⁷⁶ Ebda.

⁷⁷ Ebda., S. 361.

Denken leiten und ihm eine geistige Bequemlichkeit erlauben, die von der Mühe differenzierter Realitätserkenntnis enthebt.⁷⁸ Mythen werden also nach Asturias immer gebräuchlich sein, da sie das Denken des einzelnen vorstrukturieren und ihn so der Mühe entledigen, den Einzelfall unter Zuhilfenahme der Vernunft mühsam zu analysieren. Von dieser Arbeit können sie, in ähnlicher Weise wie auch alle anderen privaten oder institutionalisierten Denk- und Handlungsschemata, entlasten.

Als ein Beispiel dafür, daß sich ständig neue Mythen an einen Gegenstand knüpfen, läßt sich Amerika anführen. Bereits das Wort ist für Asturias »fábula«, hat also mythischen Charakter.⁷⁹ Es stand zunächst für das dort zu findende Gold, dann aufgrund seiner überschäumenden Natur für den Quell der Jugend und des langen Lebens, für den »Guten Wilden«, für das Abenteuer um seiner selbst willen, für die Aufgabe der Bekehrung von Ungläubigen und für einen bedeutenden Handelsplatz. Es war die »fábula de Humboldt« mit ihrer neuen Botanik, Zoologie und Geographie. Die Phantasie sah in Amerikas Realität also immer wieder Neues. Auch in der Moderne, nachdem Entfernungen kürzer, Informationen schneller und Mythen verdächtig geworden seien, ahne der Außenstehende »que hay otra América alimentada por ríos de mitos, irreducibles, que no cabe en la mentalidad del que no sea de allí«.⁸⁰ Der Europäer mache es sich zu leicht, wenn er mit Amerika bloß den abenteuerlichen Wilden Westen verbinde. Hier fordert Asturias eine Entmythologisierung zugunsten adäquaterer Mythen, die er auch selbst mit den *Leyendas de Guatemala* vermitteln will. Die mythischen Geschichtsvorstellungen, die Asturias an den Namen »Amerika« geknüpft sieht, machen deutlich, warum er das Geschichtsverständnis der frühen Völker Amerikas als romanhaft, d. h. stark mythisch geprägt sieht. »La historia en las culturas autóctonas tiene más de lo que nosotros occidentales llamamos novela, que de historia.«⁸¹ Dies verwundert nicht, wenn man bedenkt, daß ja auch die europäische Auffassung der Geschichte, die sich an den Namen »Amerika« knüpft, mythischen Charakter hat und sich als solche z. B. in Romanen, wie denen des »Wilden Westens«, ausdrückt.

Den Mythos des Abenteuers hatte Amerika bereits im 16. Jahrhundert. Damals konnten die eifrigen Leser der Ritterromane aufblicken und ein frohes Erwachen im amerikanischen Abenteuer finden. So habe auch Cervantes seinen *Quijote* nur geschrieben, »por la nostalgia que había en su ánimo de aquel mundo

⁷⁸ »Nos lleva a aceptarlos, sin entender de qué se trata, sin desmontarlos, sin darnos el trabajo de saber de ellos algo más que lo que pellizcamos en la lectura de revistas y periódicos, o nos cuentan, o vemos en el cine o en el televisor.« Ebda., S. 361.

⁷⁹ Ebda., S. 340.

⁸⁰ Ebda., S. 341; vgl. weiter zur falschen Vorstellung der Europäer von Lateinamerika: M. A. Asturias, *Viajes, ensayos y fantasías*, S. 210.

⁸¹ M. A. Asturias, *América, fábula de fábulas*, S. 150.

de fábulas y caballeros desaparecido y que reaparecía con todos los encantos de la realidad más encantada en tierras vírgenes extendidas del otro lado del océano«. ⁸² Die mythisch, abenteuerliche Vorstellungswelt erscheint also hier als Produkt von Romanen, die für sie Orte in der Realität suchen. Der Roman schafft also den Mythos. So wird verständlich, daß Asturias die Romanschreiber nicht als »novelistas«, sondern als »hechizeros« ⁸³ verstanden wissen will. Von der »novela« bis zum Mythos ist nur ein Schritt. Nicht zuletzt deshalb benutzt Asturias so gern das Wort »fábula«, das zugleich Mythos und Erzählung bedeutet. Dies ist auch der Grund dafür, daß er seine Erzählungen, die aus archäologischer Perspektive von den Baudenkmalern, erhaltenen Städten und Requisiten ausgehend die Mythen Guatemalas wiederbeleben, »Leyendas de Guatemala« nennt. Denn Mythos ist für ihn jede besondere Bedeutung, die assoziativ oder konnotativ die einfache Bezeichnung überhöht und der Realität überstülpt. Diese kann nun vom Romanschreiber oder Werbetexter produziert sein, kann das Geschichtsverständnis prägen, kann mündlich überliefert — wie bei den Mayas — Denk- und Verhaltensformen ritualisieren und festlegen, kann vom Archäologen aus Ausgrabungen erschlossen werden und ihm magisch-übernatürlich erscheinen. Das Mythische kann einer vorgestellten Realität übertragen oder von der Realität, die den einzelnen z. B. als städtische Lebenswelt umgibt, nahegelegt werden. Politische Verhältnisse, wie Diktaturen, aber auch kindliche und Freudianische Phantasien lassen sich von Individuen ins Mythisch-Magische überhöhen. Immer handelt es sich um mentale Interpretationen von Realität, die wie Asturias zu Recht feststellt, von der Mühe der jeweiligen Einzelerkenntnis entheben. Denken bildet hier Realität nicht objektiv ab, sondern schafft und prägt sie mit spezifischen Präferenzen für das, was von Bedeutung erscheint. ⁸⁴

Der Mythograph ⁸⁵ ist vor diesem Hintergrund derjenige, der gegenwärtige oder alte Mythen aufzeichnet und Zeugnis von ihnen gibt. Asturias erscheint als Mythograph, der sich der Problematik der Mythenvermittlung und ihrer Hermeneutik, wie die »Leyenda del Sombrerón« zeigen konnte, wohl bewußt ist. Moderne Mythen sind ihm aus eigener Anschauung leicht zugänglich, wie seine Zeitschriftenartikel belegen. Bei alten indianischen Mythen jedoch kann er sich an

⁸² Ebda., S. 356.

⁸³ Ebda., S. 80.

⁸⁴ Die Produktion »objektiver« Realität durch das Subjekt ist es, die beim Magischen jenen Eindruck der Identität zwischen Individuum und Realität hervorruft: Die Realität erscheint so stark durch subjektive Mythen geprägt, daß sie ihre Eigenständigkeit verliert und nur noch zum Anlaß für die Applikation mythischer Vorstellungen wird.

⁸⁵ Schon E. León Hill hat Asturias als »mitógrafo« bezeichnet, der nicht wie der »mitólogo« an der wissenschaftlichen Kenntnis und Erschließung der Mythen interessiert ist, sondern in erster Linie an ihrer schriftstellerischen Ausgestaltung und Vermittlung an ein größeres Publikum: Vgl. E. León Hill, *M. A. Asturias: Lo ancestral en su obra literaria*, S. 22.

das erinnern, was er als Kind gehört hat, und die Überlieferung des »Popol-Vuh« benutzen. Dennoch geht er gern von der Beschreibung archäologisch relevanter Örtlichkeiten oder ethnologisch relevanter Gegenstände aus, sei es, weil die Perspektiven von Ethnologie und Archäologie ihm durch seine Studien zur persönlichen Denkform geworden sind, sei es, weil er meint, mit diesen, dem europäischen Denken vertrauten Perspektiven, die indianische Mentalität und Mythologie besser seinen europäischen Lesern vermitteln zu können. Als Archäologe, der sich der indianischen Mythologie und Mentalität verpflichtet fühlt, sieht Asturias den Schriftsteller als Zauberer, der Mythen verdeutlicht und vermittelt, von ihnen Zeugnis ablegt und falsche Vorstellungen entlarvt. Wenn Asturias Las Casas, der als Mönch wie ein Ritter gegen das Unrecht und zur Verteidigung der Schwachen und Unterdrückten loszieht, mit Cervantes und den Gerechtigkeitsansprüchen seines Helden Don Quijote vergleicht⁸⁶, dann sieht er selbst sich der gleichen Sache verpflichtet wie Las Casas und nicht zuletzt auch als Don Quijote.

⁸⁶ Vgl. M. A. Asturias, *América, fábula de fábulas*, S. 353 ff.